

IHS Political Science Series
Working Paper 1
October 1992

Postmoderne Konflikte um den Konsensus-Begriff: Zum "Widerstreit" zwischen Lyotard und Habermas

Josef Melchior



INSTITUT FÜR HÖHERE STUDIEN
INSTITUTE FOR ADVANCED STUDIES
Vienna



INSTITUT FÜR HÖHERE STUDIEN
INSTITUTE FOR ADVANCED STUDIES
Vienna

Impressum

Author(s):

Josef Melchior

Title:

Postmoderne Konflikte um den Konsensus-Begriff: Zum "Widerstreit" zwischen Lyotard und Habermas

ISSN: Unspecified

1992 Institut für Höhere Studien - Institute for Advanced Studies (IHS)

Josefstädter Straße 39, A-1080 Wien

E-Mail: office@ihs.ac.at

Web: www.ihs.ac.at

All IHS Working Papers are available online: http://irihs.ihs.ac.at/view/ihs_series/

This paper is available for download without charge at: <http://irihs.ihs.ac.at/655/>

Institut
für
Höhere Studien

Reihe Politikwissenschaft

1 Oktober 1992

**Postmoderne Konflikte
um den Konsensus-Begriff**
Zum "Widerstreit" zwischen
Lyotard und Habermas

Josef Melchior

Abstract

The starting point of the article is the controversy between French and German thought as presented by authors like, among others, Lyotard and Habermas. The ongoing debate about the status of (scientific) "knowledge", the crises of its foundations and the radical questioning of the concept of "reason" has led to the debate about "postmodernism". Substantial differences in the intentions, functions and meanings of French and German discourse are due to different theoretical approaches, intellectual traditions and disciplinary developments. Misunderstandings and distorted perceptions of the opponent's reasoning are rooted in these different perspectives.

One of the main targets of polemic criticism is the notion of "consensus" which plays an important role in Habermas' theorizing. Wishing to prepare ground for sober discussion the article deals with the various meanings and changing roles of the notion of "consensus" in Habermas' thought. The author argues that the idea of "consensus" functions in Habermas' work as an instrument to explain the meaning of the concept of "truth" (chapter 2), to elaborate a strong but specified notion of "communicative reason" (chapter 3) and to lay the foundations for a critical theory of society (chapter 4). By isolating the philosophical and sociological meanings and implications of the notion of "consensus" the article provides evidence that there is more common ground between the disputants in other areas than one might have expected.

Inhalt

1	Einleitung
9	1. Wahrheit und Konsensus
14	2. Zur philosophischen Bedeutung des Konsensus-Begriffs
18	3. Zur soziologischen Bedeutung des Konsensus-Begriffs
21	Schlußbemerkung
23	Literatur

Einleitung

Die 60er Jahre markieren einen Punkt, von dem ökonomische, politische und kulturelle Entwicklungen ihren Ausgang nahmen, die heute die gesellschaftliche Problemlage nicht nur von Frankreich und der Bundesrepublik Deutschland bestimmen. Die staatliche Förderung und Indienstrahme von Wissenschaft und Technik für die Zwecke wirtschaftlicher Innovation und der Erhaltung der internationalen Konkurrenzfähigkeit gehören ebenso dazu wie neue politische Aktionsformen, die vor allem durch und in den sogenannten "Neuen sozialen Bewegungen" entwickelt wurden, als auch der Wertewandel und ein neuartiger Individualismus, die ohne die liberalisierenden Wirkungen der "antiautoritären Revolte" der 68-Generation, die eigentlich eine politische hatte sein wollen, nicht zu denken sind.

Im intellektuellen Bereich prägen die produktivsten Denker der 68-Generation den Diskurs bis auf den heutigen Tag. Die bekanntesten von ihnen sind J.Baudrillard, P.Bourdieu, G.Deleuze, J.Derrida, M.Foucault und J.F.Lyotard auf der französischen Seite, K.O.Apel, N.Luhman, Th.W.Adorno und J.Habermas auf der deutschen Seite. Trotz der beträchtlichen Ausstrahlungskraft ihrer Gedanken dauerte es bis zur sogenannten "Post-Moderne-Debatte", daß ein Terrain gefunden wurde, auf dem es zu einer Auseinandersetzung zwischen französischen und deutschen Denkern kam. Aber auch hier blieb der direkte Dialog die Ausnahme.¹

Die Gründe dürften einesteils darin liegen, daß beide Sprachräume über starke eigenständige nationale Traditionen verfügen, die das aktuelle Denken speisen, aber auch - speziell in Frankreich - über einen relativ stabilen und etablierten Adressatenkreis und über ausreichende öffentliche Reputation, was eine rezeptive Orientierung nach außen unnötig erscheinen läßt.²

Andernteils dürfte eine gewisse Ungleichzeitigkeit, was die theoretischen Problem- und Fragestellungen und auch die disziplinären Entwicklungen anbetrifft, dafür verantwortlich sein, daß eine Gesprächsbasis bislang nicht hergestellt werden konnte.

Man denke nur daran, daß sich die neo-strukturalistischen Denker in Frankreich vor allem auf Nietzsche, Husserl, Freud und Heidegger berufen,³ während in Deutschland - zumindest was die hier angesprochenen Denker anlangt - eine Anknüpfung nur noch höchst vermittelt, nämlich nach einer sprachpragmatischen "Transformation", akzeptabel erscheint.⁴ Andererseits spielt in Deutschland die Psychoanalyse im Hinblick auf gesellschaftstheoretische Entwürfe spätestens seit Marcuses' "Eros and

¹ Manfred Frank hat an Hand der seit Beginn der 80er Jahre stattgefundenen Dialogversuche festgestellt, daß "der französische Neostrukturalismus [...] jedenfalls im deutschen Sprachraum keine unbekannte Erscheinung mehr" ist, während im französischen Sprachraum "über jüngere Entwicklungen der Hermeneutik oder der Kritischen Theorie [...] nach wie vor blühende Unkenntnis" besteht. Aus diesem Grund sah er sich sogar veranlaßt, einen Dialog zwischen Lyotard und Habermas zu fingieren. Vgl. Frank M., Die Grenzen der Verständigung, Frankfurt 1988, 8.

² Daß speziell philosophisches und soziologisches Denken stärker national gefärbt ist und sich auf spezifische, historisch gewachsene Strukturen bezieht, mag dabei auch eine gewisse Rolle spielen. Darüberhinaus sind in den Fremdbeschreibungen französischer und deutscher Denker, die oft polemischen Charakters sind, gewisse Ressentiments nicht zu überhören. Derrida spricht z.B. von der "terreur rationaliste (consensuelle) des philosophes d'origine parfois américaine mais surtout allemands" und Habermas erhebt gegenüber den neueren Franzosen den Vorwurf irrationalistischer und neokonservativer Tendenzen. (zit.in: Frank 1988, 9f)

³ Nach Meinung von Ferry L./ Renaut A., La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain, 1985, entrinnen die Epigonen jedoch nicht dem Bannkreis der Aporien dieser Philosophen.

⁴ Vgl. Apel K.O., Transformation der Philosophie, 2 Bde., Frankfurt 1976.

civilisation" (dt.: "Triebstruktur und Gesellschaft") längst nicht mehr die tragende Rolle im Gegensatz zu ihrem Stellenwert bei manch französischem Theoretiker (z.B. Deleuze, Lacan oder Baudrillard). Zugleich müssen prominente Themenstellungen im französischen Denken wie die Frage nach der "Überwindung der Metaphysik" (Derrida) oder dem "Verschwinden des Subjekts" (Foucault, Lacan) aus deutscher Sicht eigentümlich antiquiert erscheinen.

Damit komme ich zur Ungleichzeitigkeit in der disziplinären Entwicklung, die mir für die aktuellen Kommunikationsschwierigkeiten zwischen französischem und deutschem Denken von ausschlaggebender Bedeutung erscheint. Im Kern handelt es sich um das Problem der Verhältnisbestimmung zwischen Philosophie und Wissenschaft. Um auf das Größte zu vereinfachen lautet meine These, daß die Mißverständnisse zwischen französischem und deutschem Denken darin ihre Wurzel haben, daß französische "Philosophen" sich mit deutschen "Sozialwissenschaftlern" unterhalten ohne zu berücksichtigen, daß ihre Aussagen nur vor dem Hintergrund der je spezifischen Reichweite der Geltungsansprüche und den unterschiedlichen Erkenntnisinteressen adäquat verstanden werden können sowie unter Berücksichtigung des institutionellen und intellektuellen Rahmens, innerhalb dessen die Konfrontation stattfindet. Ich möchte diese These an Hand der Protagonisten der Auseinandersetzung, Lyotard und Habermas, illustrieren.

Lyotard kann in zweifacher Hinsicht als "Philosoph" bezeichnet werden: vom Selbstverständnis her und hinsichtlich seiner methodischen Herangehensweise. Auch wenn er sein Buch über "La condition postmoderne", das zum Drehpunkt der öffentlichen Post-Moderne-Diskussion geworden ist, nicht als philosophisches versteht, ist es philosophisch in dem Sinn, daß es disziplinäre Grenzen überschreitet und einen Blick auf das Ganze wagt. Er überträgt das Modell künstlerischen Schaffens sowohl auf das Feld der Politik ((ge-)recht / un(ge-)recht) als auch auf das Feld der Wissenschaft (wahr/falsch) und macht es zur Grundlage seiner Kritik. Es ist unverkennbar, daß sein Plädoyer für die Innovation, die Neuerung, das Inkommensurable, das per definitionem das Durchbrechen geltender Normen und Regeln, also die Abweichung impliziert, im künstlerischen Produktionsprozeß sein Strukturmodell hat.⁵ Lyotard spricht auch explizit davon, daß allein die ästhetische Erfahrung noch in der Lage, wenn auch zugleich darauf beschränkt sei - nach der Grundlagenkrise, in der die kritische Vernunft selbst noch die Grundlagen ihrer Kritik zersetzt hat -, Widerstand gegen "du fait de l'hégémonie de la saisie technoscientifique et pragmatique de l'espace-temps" zu leisten.⁶ In einer solchen Perspektive bleibt die Philosophie als Denken schlechthin den Wissenschaften und Künsten übergeordnet und allein in der Lage, eine kritische Diagnose zu stellen und für die Therapie zu sorgen.

Habermas' Denken war von Anfang an⁷ darauf ausgerichtet, eine kritische Gesellschaftstheorie auf wissenschaftlicher Grundlage zu entwickeln. Während Lyotard eine ästhetische Lösung für die Legitimationskrise allen Wissens, die er als Krise der Vernunft schlechthin

⁵ In der Avantgarde wird das innovative Moment des künstlerischen Schaffensprozesses geradezu zum Begriff und zur Maxime erhoben. P. Sloterdijk spricht in diesem Zusammenhang von der "Innovationsdogmatik", dem "Originalitätsstreß" und der "Pflicht zur Differenz". Lyotard bleibt insofern mit seiner Emphase für "Le Différend" der Moderne verhaftet. Indem er die Differenz allerdings zum alleinigen Prinzip sowohl in der Politik als auch in der Wissenschaft erhebt, drohen beide - wie auch die Kunst - in den "Sog der ästhetischen Entropie" zu geraten, "zu einem Einerlei aus sich selbst herauskehrender Differenzen" zu werden, "die in lärmender Koexistenz verschwimmen". Sloterdijk P., *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt 1987, 36f

⁶ Lyotard J.F., *La Crise Des Fondements*, in: *L'encyclopédie philosophique universel*, Paris 1989, 746

⁷ Vgl. Habermas J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973

versteht, vorschlägt, wählt Habermas eine kommunikationstheoretische.⁸ Auch wenn sich Habermas von Zeit zu Zeit als Fachphilosoph zu Wort meldet,⁹ spricht er in seinen Arbeiten zur Gesellschaftstheorie als Wissenschaftler. Er mutet der Philosophie keinen privilegierten Anspruch auf Erkenntnis zu: weder als Erkenntnistheorie mit Letztbegründungsanspruch, als Geschichtsphilosophie mit Sinnstiftungspotential noch als Metaphysik mit quasi-theologischem Anspruch noch als (ideologiebehaftetes) Bildungsgut. Jede ernstzunehmende Philosophie nach Hegel könne sich, so Habermas, nur als Kritik und als reflexives Element gesellschaftlicher Tätigkeit verstehen, ohne überlegenen Erkenntniswert.¹⁰ Deshalb ist sie auf die Kooperation mit den Wissenschaften angewiesen. Ihre spezifische Aufgabe sieht Habermas in der Ausarbeitung einer Theorie der Rationalität, die sowohl normative Maßstäbe für eine kritische Gesellschaftstheorie als auch Werkzeuge für eine materiale Wissenschaftskritik liefern könnte.¹¹ Mit dem Entwurf einer Gesellschaftstheorie bezweckt Habermas, ein begriffliches Instrumentarium bereitzustellen, das zur Darstellung von Sachverhalten geeignet und den interpretativen Erfordernissen der Erfassung symbolischer Äußerungen angemessen ist sowie dem Anspruch kritischer Analyse genügt.

Mit den verschiedenen Erkenntnisinteressen, die im Zuge der Thematisierung der Grundlagenkrise von Wissenschaft und Rationalität ins Spiel kommen, variieren auch Bedeutung, Geltungsbereich und theoretischer Status entsprechender Aussagen. Die Verkenntung dieses Sachverhalts - so meine Vermutung - ist mitverantwortlich für die polemische Zuspitzung, die die Kontroverse um die Frage der Post-Moderne im öffentlichen Diskurs erfahren hat. Es zählt zu den Besonderheiten dieses Diskurses, daß er von internationaler Bedeutung und erstaunlicher Breitenwirkung ist und eine relativ einheitliche Problemstellung zumindest suggeriert. Gravitationspunkt der Debatte in den 80er Jahren ist eine Vernunft- bzw. Rationalitätskritik, die die Mitstreiter in zwei Lager zu trennen scheint: auf der einen Seite werden jene angesiedelt, die die Vernunft und die damit zusammenhängenden Ansprüche eines "Projekts der Moderne" verteidigen,¹² auf der anderen jene, die nach einer negativen Bilanzierung der gesellschaftlichen Entwicklung der letzten 250 Jahre und dem Scheitern der Hoffnungen, die einst in die humanisierende Kraft der aufklärenden Vernunft gesetzt worden waren, nun auch die Idee und die Intention einer vernunftgeleiteten gesellschaftlichen Entwicklung verwerfen.

Nun kann jedoch nicht übersehen werden, daß eine solche Polarisierung nur vor dem Hintergrund ökonomischer, ökologischer und politischer Krisenerfahrungen sowie einer kulturellen Verunsicherung verständlich wird, die gerade dem Bewußtsein dieser Krisenhaftigkeit und

⁸ Auf die inzwischen verlassenen Wege einer erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen, später sprachtheoretischen Grundlegung der Gesellschaftstheorie kann ich hier nur verweisen. Vgl. Habermas J., Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1982; Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus; Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, beide in: Adorno u.a., Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Frankfurt 1982, 235-256 und 155-192; Habermas J./Luhmann N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1982. Die Entwicklung der Kommunikationstheorie ist dokumentiert in: Habermas J., Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt 1981 (abgekürzt: TKH I oder II); Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1984 (abgekürzt: VuE).

⁹ Wie z.B. in: Habermas J., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985

¹⁰ Habermas J., Wozu noch Philosophie? (1971), in: Habermas J., Philosophisch-politische Profile, Frankfurt 1981, 15-37

¹¹ Vgl. Habermas J., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2, 583-587; Habermas J., Demokratisierung der Hochschule - Politisierung der Wissenschaft?, in: Habermas J., Theorie und Praxis, Frankfurt 1982, 376-385

¹² Vgl. Habermas J., Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, in: Habermas J., Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt 1981, 444-464.

dem Verlust glaubwürdiger Orientierungen und utopischer Motivationspotentiale zuzuschreiben ist. Jede ernsthafte Auseinandersetzung mit dem Thema zeigt, daß die Alternative "Vernunft: ja oder nein?" viel zu früh gestellt wird, ja daß nicht einmal klar ist, wer worüber mit welchen Intentionen spricht.¹³

Das emotionale Engagement, das den Diskurs trägt, ist Symptom für den kulturell-politischen Gehalt des Themas. Im Falle von Lyotard und Habermas scheint der Konflikt auf die ideologisch und politisch sensible Alternative von Freiheit, Offenheit, Individualismus, Pluralismus hier und Bevormundung, Zwang, Kollektivismus und Monismus da zuzulaufen. Die Quelle dieser Unterstellung ist die falsche Gegenüberstellung von "Konsens" versus "Dissens" als strukturbildende Motive im Denken von Habermas bzw. Lyotard. Ich werde im folgenden nicht auf die Ursachen und die Grundlagen für dieses Mißverständnis eingehen, sondern zu zeigen versuchen, daß die Frage von Konsens oder Dissens von untergeordneter, d.h. abgeleiteter Bedeutung ist. Sie ist der Frage untergeordnet, was "Wahrheit" unter post-metaphysischen und post-empiristischen Denkverhältnissen noch bedeuten kann (Kapitel 2); wie ein "Vernunftbegriff" kommunikationstheoretisch begründet werden kann, der im lebensweltlichen Rationalisierungsprozeß der Moderne wirksam geworden und soweit vorangeschritten ist, daß er seine eigenen Grundlagen zu untergraben droht (Kapitel 3); und nicht zuletzt der Frage, wie sich eine Gesellschaftstheorie ihrer normativen Grundlagen versichern kann (Kapitel 4).

Der Versuch der Klärung der differenzierten Rolle des Konsensus-Begriffs bei Jürgen Habermas dient dem Zweck, die Wurzeln für die grundlegenden Auffassungsunterschiede zwischen französischen und deutschen Autoren freizulegen. Ich verzichte deshalb auch auf eine direkte Gegenüberstellung der Positionen von Lyotard und Habermas nicht nur, weil es den Rahmen dieses Artikels sprengen würde. Erst die präzise Fassung der Geltungsansprüche und deren Reichweite ermöglichte die Feststellung der "Sache", um die gestritten werden könnte. Solange dies nicht geleistet ist, drohen Gegenüberstellungen die festgefahrenen Positionen lediglich zu befestigen. Ich muß auch jene Leser enttäuschen, die eine kritische Auseinandersetzung mit alternativen Entwürfen und Auffassungen hinsichtlich des Konsensus-Begriffs erwarten. Stattdessen bemühe ich mich um die systematische Rekonstruktion der verschiedenen Bedeutungsebenen des Habermasschen Konsensus-Begriffs in der Absicht, den Boden für eine sachbezogene und sachliche Auseinandersetzung überhaupt erst aufzubereiten.

¹³ Vgl. z.B. Kamper D./ van Reijen W., Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt 1987

1. Wahrheit und Konsensus

Schon im sogenannten "Positivismusstreit" wandte sich Habermas gegen den Versuch des Empirismus und der traditionellen Erkenntniskritik überhaupt, die Geltung strikten Wissens durch den Rekurs auf die Quellen des Wissens zu rechtfertigen (sei es nun die "Wirklichkeit" oder das "transzendente Subjekt"). Die Auseinandersetzung, die als "Methodenstreit" angekündigt war, entwickelte sich unversehens aber nicht zufällig zu einem Streit um die Reichweite und den Status (sozial-) wissenschaftlicher Aussagen, letztendlich also um die Definition bzw. Abgrenzung wissenschaftlicher Erkenntnis überhaupt.

Der Grund für die Ablehnung jeder auf "Letztbegründung" zielenden Erkenntnistheorie, die notwendigerweise unhistorisch bleiben muß, war einerseits der Anspruch (der vor allem von Habermas vertreten wurde), daß auch eine kritische Gesellschaftstheorie wissenschaftlichen Erkenntniswert besitzt, ohne daß sie den rigiden Bedingungen einer "falsifizierbaren" Theorie im Sinne Poppers entspricht, und andererseits die Konsequenz der wissenschaftstheoretischen Diskussion seit Wittgenstein, die gezeigt hatte, daß weder dem reinen Denken, noch der Überlieferung, noch der sinnlichen Erfahrung unbedingte Autorität zukommt.¹⁴ "Daher muß die Frage nach der Herkunft der Erkenntnis durch die Frage nach ihrer Geltung ersetzt werden", folgerte Habermas.¹⁵

Ausgehend von der Feststellung, daß "gerade in der Methodologie der Erfahrungswissenschaften und in der Dimension wissenschaftlicher Kritik nicht-deduktive Beziehungen zwischen formalen und empirischen Aussagen hergestellt werden", wodurch wissenschaftliche Innovation und wissenschaftlicher Fortschritt zustandekommen, erläutert Habermas, daß

*"keine Aussage über Wirkliches // einer rationalen Prüfung fähig (ist) ohne Explikation eines Zusammenhangs zwischen Argumenten und Einstellungen. Beschreibungen sind nicht unabhängig von Standards, die dabei angewendet werden; und Standards beruhen auf Einstellungen, die der Rechtfertigung durch unterstützende Argumente bedürftig, aber zugleich der Deduktion aus Feststellungen unfähig sind. Wenn Einstellungen unter dem Einfluß von Argumenten geändert werden, dann verbindet eine solche Motivation offensichtlich einen logisch unvollständigen Zwang mit einem empirischen. Der einzige Zwang dieser Art geht von der Kraft der Reflexion aus, die die Gewalt von Undurchschauendem durch Bewußtmachen bricht. Die emanzipierende Einsicht übersetzt logischen Zwang in empirischen. Genau das leistet Kritik; sie überwindet den Dualismus von Tatsachen und Standards und stellt dadurch das Kontinuum einer rationalen Erörterung erst her, die sonst in Dezisionen und Deduktionen unvermittelt zerfiel."*¹⁶

Die Frage nach der Geltung von Erkenntnis drängt nach Habermas von sich aus zur Ausarbeitung einer Kommunikationstheorie, die u.a. erklärt, wie und weshalb "das Kontinuum einer rationalen Erörterung" überhaupt möglich ist. An diesem Punkt, der die "linguistische Wende" der kritischen Theorie markiert,¹⁷ wendet sich Habermas erneut dem Problem der Erkenntnis zu, diesmal jedoch nicht in dem Bestreben, den Zusammenhang von (wissenschaftlicher oder philosophischer) "Erkenntnis und Interesse"¹⁸

¹⁴ Vgl. Peukert H., Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie, Frankfurt 1978

¹⁵ Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in: Adorno u.a. 1982, 240

¹⁶ Habermas, in: Adorno u.a. 1982, 249

¹⁷ Vgl. Wellmer A., Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie, in: Jaeggi U./ Honneth A., Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt 1977, 492

¹⁸ Vgl. Habermas J., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt 1973

oder von Theorie und Methode zu beschreiben, oder der "Logik der Sozialwissenschaften" nachzuspüren, sondern dem Konzept der "Wahrheit".¹⁹

Es geht dabei weder um eine Definition von Wahrheit noch um ein Wahrheitskriterium (was zu mancherlei Mißverständnissen geführt hat), sondern um den *Sinn* von "Wahrheit", wie er sich in kommunikationstheoretischer Perspektive darstellt.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist, daß allein *Behauptungen* (assertions, statements) wahr oder falsch sein können. Daraus folgt, daß *Wahrheit ein Geltungsanspruch* ist, "den wir mit Aussagen verbinden, indem wir sie behaupten".²⁰ Ein Geltungsanspruch kann nur diskursiv bzw. argumentativ eingelöst werden.

Den Prozeß, in welchem in verständigungsorientierter Einstellung problematische Geltungsansprüche zum Thema einer argumentativen Auseinandersetzung gemacht werden, nennt Habermas "Diskurs". Diskurse sind kategorial von Handlungen unterschieden. Während Handlungen in die Welt eingreifen und im Handeln Erfahrungen gemacht werden, geht es in Diskursen um die "diskursive Einlösung'Error! Reference source not found. von erfahrungsfundierten Geltungsansprüchen".²¹ "Diskurs" ist ein idealtypischer Begriff und empirisch höchst voraussetzungs voll. In der im 18. Jahrhundert beginnenden Ausdifferenzierung der kulturellen Handlungssysteme für Wissenschaft, Recht und Kunst²² sowie in der "Demokratisierung" im Sinne der Einführung von Formen diskursiver Willensbildung²³ sieht Habermas Versuche der Institutionalisierung von Diskursen. Sie sind *die* Errungenschaft der "kulturellen Moderne" ungeachtet ihrer unvollkommenen Realisierung.

Die Pointe dieser Auffassung liegt darin, daß "Wahrheit" als Geltungsanspruch als eine *Eigenschaft spezifischer sprachlicher Akte* aufgefaßt wird, deren Sinn sich nur unter Bezugnahme auf die sozialen und kommunikationsspezifischen Rahmenbedingungen eben dieser Akte explizieren läßt. Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß die Inanspruchnahme von Erfahrung (selbst im naturwissenschaftlichen Experiment) stets von Interpretationen abhängig bleibt, deren Geltung ihrerseits nicht mit dem Verweis auf andere Erfahrungen bewiesen werden, sondern nur im Verlauf eines argumentativen Diskurses sich bewähren kann.

*"Erfahrungen stützen den Wahrheitsanspruch von Behauptungen; an ihm pflegen wir, solange keine dissonanten Erfahrungen auftreten, festzuhalten. Aber einlösen läßt sich ein Wahrheitsanspruch nur durch Argumente. Ein in Erfahrung fundierter Anspruch ist noch keineswegs ein begründeter Anspruch".*²⁴

Das Paradigma von Erkenntnis, das dieser Explikation zugrundeliegt, sind nicht Wahrnehmungen noch Wahrnehmungsmitteilungen sondern generelle, negative und modale Aussagen:

*"Diese bringen das Spezifische von Erkenntnis zum Ausdruck: nämlich die begriffliche Organisation des Erfahrungsmaterials".*²⁵

Diesem Konzept liegt eine klare *Trennung von Objektivität und Wahrheit* zugrunde. Objektivität behauptet "die Identität einer Erfahrung in der Mannigfaltigkeit ihrer möglichen Interpretationen" und "bewährt sich am kontrollierbaren Erfolg der auf diese Erfahrungen gestützten Handlungen".²⁶

¹⁹ Vgl. Habermas J., Wahrheitstheorien, in: Habermas 1984, Vorstudien ..., 127-183

²⁰ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 129

²¹ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 136

²² TKH II, 420-444

²³ Vgl. Habermas J., Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt 1984; Habermas J., Die Utopie des guten Herrschers (1972), in: Habermas 1981, Kleine 18-327

²⁴ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 135

²⁵ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 152

²⁶ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 153f

Wahrheit behauptet die Existenz eines Sachverhalts. Eine Tatsache meint einen existierenden Sachverhalt und ist insofern das, was eine Behauptung wahr macht. Zugleich ist eine Tatsache das, was wir von Gegenständen behaupten, also nicht mit ihnen ident. Wenn sich aber nun Tatsachen nicht auf Erfahrungen reduzieren lassen, bleibt als einzige Alternative der Bewährung der Wahrheit einer Behauptung die diskursive Einlösung ihres Geltungsanspruches (wobei natürlich die Existenz identifizierbarer Gegenstände, von denen etwas behauptet wird bzw. denen wir Prädikate zusprechen, vorausgesetzt wird).

Wichtig für das Verständnis dieser Konsequenz ist einerseits die Beobachtung, daß in Handlungszusammenhängen Behauptungen den Stellenwert von *Informationen* besitzen, die über Erfahrungsgegenstände berichten und entweder die erfolgreiche Koordination von Handlungen ermöglichen oder gemeinsames Wissen erzeugen, und andererseits die Voraussetzung, daß sich Wahrheitsfragen erst dann stellen, wenn Behauptungen bezweifelt, d.h. die Existenz eines bestimmten Sachverhalts in Frage gestellt wird (wobei sich der Zweifel eben nicht gegen Wahrnehmungen richtet sondern gegen den Geltungsanspruch, der mit Aussagen über Sachverhalte erhoben wird).²⁷

Erst an dieser Stelle, nämlich bei der Frage, was nun "diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen" bedeutet, kommt der Konsensus-Begriff ins Spiel. Die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen meint die Möglichkeit, in Argumentationen einen "begründeten Konsensus" über die Geltung von Behauptungen erzielen zu können.²⁸

"*Konsens*" nennt Habermas den Zustand der Übereinstimmung von Gesprächspartnern im Hinblick auf Geltungsansprüche, wobei diese *Übereinstimmung normativ gehaltvollen Voraussetzungen und Bedingungen genügen muß*. Diese Voraussetzungen und Bedingungen diskutiert Habermas unter dem Titel der "Logik des Diskurses".

Ein "begründeter Konsensus" ist einer, der auf der Grundlage einer "*rational motivierten*" Zustimmung zustande kommt, d.h. sich allein der Überzeugungskraft eines Argumentes verdankt. In Anlehnung an die Argumentationstheorie von Toulmin formuliert Habermas die Bedingungen, die ein Argument erfüllen muß, um damit über einen Geltungsanspruch eine "zwanglose", d.h. rational motivierte Einigung herbeiführen zu können.

Ein Argument besteht nach Toulmin aus vier Elementen: einer "Behauptung" **Error! Reference source not found.** (D = data), die durch eine "Ursache" **Error! Reference source not found.** (C = conclusion) erklärt wird; einer "allgemeinen Regel" **Error! Reference source not found.** (W = warrant), die die Zulässigkeit der Erklärung ausweist und stützenden Informationen (B = backing), die die Gültigkeit der Schlußregel plausibilisieren oder Rahmenbedingungen angeben.

Eine rational motivierte Zustimmung kommt dann und nur dann zustande, wenn "triftige" und "substantielle" Argumente aufgeboden werden können.

*"Triftig nennen wir allein ein Argument, das (im Sinne diskursiver Modalitäten) möglich ist. Das ist der Fall, wenn zwischen B und W keine deduktive Beziehung besteht und gleichwohl B eine hinreichende Motivation dafür ist, W für plausibel zu halten. Substantiell nennen wir nur die Argumente, die bei logischer Diskontinuität, d.h. trotz eines Typensprungs zwischen B und W Plausibilität erzeugen".*²⁹

Die Plausibilität von Argumenten hängt aber nicht zuletzt von der "*Angemessenheit*" der verwendeten Sprache und des begrifflichen Systems ab, die über *Reflexionsleistungen* kontrolliert wird. Da auch solche reflexive Erfahrungen, wie die Wissenschaftsgeschichte gezeigt hat, zu Veränderungen in der Argumentationspraxis und letztendlich in der

²⁷ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 134f, 151f

²⁸ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 160

²⁹ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 164

Erkenntnisgewinnung geführt haben, ergibt sich daraus die theoretische Anforderung, daß ein Diskurs eine solche Form haben muß, daß selbst die *Revision einmal gewählter Sprachsysteme möglich* sein muß.³⁰

Anhand des "*Erkenntnisfortschrittes*" rekonstruiert Habermas das idealtypische Modell eines Diskurses, der vier Stufen der Radikalisierung durchlaufen muß, wenn er der "Wahrheitsfindung" dienlich sein soll.

1) Es muß die Möglichkeit gegeben sein, von Handlungszusammenhängen, in denen Behauptungen strittig geworden sind, in Diskurse einzutreten, in denen nun der kontroverielle Geltungsanspruch einer Behauptung direkt thematisiert wird.

2) Der erste Schritt im Diskurs besteht nun darin, "theoretische Erklärungen" im weitesten Sinne für die umstrittenen Behauptungen zu generieren (theoretische Argumentation).

3) Weiters muß es zur Abwägung der Angemessenheit von alternativen Sprachsystemen kommen (metatheoretische Argumentation).

4) Die vierte Radikalisierung bei der Wahrheitssuche besteht in der Reflexion auf die systematischen Veränderungen der Begründungssprachen. Auf dieser Ebene wird die Einsicht thematisch, daß sich Erkenntnis "gleichermaßen an der Sache wie an dem Interesse, welches der Begriff der Sache jeweils treffen muß", bemißt (erkenntniskritische Argumentation).

Ein Diskurs, der diese vier Radikalisierungen zuläßt, muß *formale Eigenschaften* aufweisen, die Habermas als "*ideale Sprechsituation*" bezeichnet. Sie ist prinzipiell dadurch gekennzeichnet, daß alle Teilnehmer die gleiche Chance besitzen, **Error! Reference source not found.** Sprechakte zu wählen. "*Erst wenn das der Fall wäre, wäre auch gewährleistet, daß die faktisch erzielte Übereinstimmung ein zureichendes Kriterium für die Einlösung von Geltungsansprüchen darstellt*".

Es fragt sich, was diese Überlegungen für die Analyse tatsächlicher Diskurse hergeben. Es erhebt sich der *Einwand*, daß

1) die Bedingungen einer idealen Sprechsituation nie gegeben sind und

2) empirisch das Vorliegen einer idealen Sprechsituation nicht verifiziert werden kann.

Auf den ersten Einwand läßt sich entgegnen, daß Abweichungen von der idealen Sprechsituation Verständigungsprozesse ja nicht verunmöglichen, sondern lediglich Mißverständnisse erzeugen. Die Konsequenz muß also nicht sein, auf die diskursive Einlösung von Wahrheitsansprüchen überhaupt zu verzichten. Absolutheitsansprüche müssen jedoch aufgegeben und die Revidierbarkeit von einmal erzielten Einverständnissen anerkannt werden. Dem entspricht das Bewußtsein, daß wissenschaftliches Wissen *falsifizierbar* und wissenschaftliche Argumente *fallibel* sind.

Außerdem gibt gerade die Erkenntnis, daß die Erzielung eines "vernünftigen Konsensus" auf das Vorliegen einer idealen Sprechsituation angewiesen ist, einen Maßstab an die Hand, der es erlaubt, Vorkehrungen zu treffen, die die reale Sprechsituation an das Ideal annähern.³¹

Der zweite Einwand ist insofern berechtigt, als es kein externes Kriterium für das Vorliegen eines "vernünftigen Konsensus" gibt. Deshalb wissen wir in konkreten Situationen nicht, ob wir einen Diskurs oder nur

³⁰ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 174-183

³¹ Habermas erblickt in der Herausbildung einer Öffentlichkeit und in der Entwicklung der Wissenschaften und der Demokratie u.a. den Versuch, Zugangsbeschränkungen abzubauen und Teilnahmekancen zu erhöhen; und in parlamentarischen und anderen Geschäftsordnungen Maßnahmen, die die Chancengleichheit unter den Teilnehmern gewährleisten sollen. Vgl. Habermas 1981, Kleine ..., 322-327

einen Scheindiskurs führen.³² Jeder Teilnehmer (und jeder Beobachter) hat aber die Möglichkeit, einen Konsensus vor dem Hintergrund einer idealen Sprechsituation in Frage zu stellen, und intuitiv trauen wir uns alle zu, zwischen einem Diskurs, in dem wir von etwas überzeugt wurden, von einem Diskurs zu unterscheiden, in dem wir überredet oder anderweitig zur Zustimmung gedrängt wurden. Daraus folgert Habermas:

*"Die ideale Sprechsituation ist weder ein empirisches Phänomen noch bloßes Konstrukt, sondern eine in Diskursen unvermeidliche, reziprok vorgenommene Unterstellung. Diese Unterstellung kann, sie muß nicht kontrafaktisch sein; aber auch wenn sie kontrafaktisch gemacht wird, ist sie eine im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion. Ich spreche deshalb lieber von einer Antizipation, von einem Vorgriff auf eine ideale Sprechsituation. Dieser Vorgriff allein ist Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsens den Anspruch eines vernünftigen Konsenses verbinden dürfen; zugleich ist er ein kritischer Maßstab, an dem jeder faktisch erzielte Konsensus auch in Frage gestellt und daraufhin überprüft werden kann, ob er ein hinreichender Indikator für einen begründeten Konsens ist".*³³

Worauf dieses intuitive Unterscheidungsvermögen beruht - das eben nicht in der Anwendung objektivierbarer Prüfverfahren für das Vorliegen einer idealen Sprechsituation besteht -, werde ich im nächsten Kapitel präzisieren, in dem es um die Bedingungen der Möglichkeit sprachlicher Verständigung geht.

Die Definition der "idealen Sprechsituation" in terms von "Chancengleichheit" legt selbst eine objektivistische Lesart nahe, und insofern ist sie sehr wohl einer objektiven Prüfung zugänglich; ja es ist geradezu offensichtlich, daß ideale Sprechsituationen nicht verwirklicht sind (siehe Einwand oben). Gleichwohl hat Habermas die richtige Intention, daß die Entlarvung eines Diskurses als Scheindiskurs nicht in der Analyse der "Situation" unter Gesichtspunkten der Chancengleichheit erfolgt, sondern unter der reflexiven Inanspruchnahme dessen, was er die "rationale Binnenstruktur von Verständigungsprozessen" nennen wird.³⁴

Habermas vermengt hier noch die Bedingungen einer unverzerrten Kommunikationsstruktur mit den Bedingungen der Möglichkeit von Verständigung. Während die ideale Sprechsituation verstanden als unverzerrte Kommunikationsstruktur die Bedingungen dafür angibt, daß ein "vernünftiger Konsensus" zugleich sach- und interessensadäquat im oben verstandenen Sinne ist, also ein Optimum von Erkenntnis darstellt, geht es bei den Bedingungen der Möglichkeit von Verständigung um die Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Übereinstimmung und Einverständnis (scheinbarem und wirklichem Konsensus). Dieses Unterscheidungsvermögen garantiert - und das ist vielleicht weniger, als Habermas ihm zuschreiben möchte, und mehr, als seine Kritiker glauben -, daß die diskursive Einlösung von Wahrheitsansprüchen nicht aus *diskursexternen* Gründen zum Stillstand kommt (weil es z.B. einer Schulmeinung gelungen ist, sich aus welchen Gründen auch immer durchzusetzen). Das Wissen, daß es sich um einen erzwungenen **Error! Reference source not found.** oder erschlichenen Konsens handelt, verhindert, daß der Wahrheitsanspruch einer Behauptung als eingelöst gelten kann.

Die Habermassche Wahrheitstheorie wird oft (auch von ihm selbst) als Konsensustheorie der Wahrheit bezeichnet. Das hat zu mancherlei Mißverständnis geführt. Er selbst hält die Bezeichnung Diskurstheorie der

³² Nur in dem Fall, wo wir selbst strategisch handeln, d.h. bewußt entweder etwas Unwahres, Unwahrhaftiges oder normativ Unrichtiges sagen (z.B. jemanden beschimpfen), wissen wir schon von allem Anfang an, daß es sich nicht um einen "vernünftigen" Diskurs handelt.

³³ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 180

³⁴ TKH I, 198

Wahrheit für adäquater.³⁵ Wie die Ausführungen gezeigt haben, kommt dem Konsensus-Begriff folgende Funktion zu:

— Er unterstreicht, daß *Wahrheit* für Habermas ein Geltungsanspruch ist, dessen Bedeutung sich nur *im Rahmen sprachlicher Kommunikationszusammenhänge* explizieren läßt. Die Wahrheitstheorie gibt weder ein Wahrheitskriterium noch eine Definition im herkömmlichen Sinne an. "Die Konsenstheorie erklärt die Bedeutung des Wahrheitsbegriffs, allerdings mit Bezugnahme auf eine Prozedur - nicht zwar der Wahrheitsfindung, aber der Einlösung von Wahrheitsansprüchen".³⁶

— Der Konsensus-Begriff trägt der Tatsache Rechnung, daß *Geltungsansprüche* sprachimmanente Phänomene sind, die sich nur einlösen lassen, wenn *Diskurse* geführt werden, und daß dieser Begriff nur dann Bedeutung hat, wenn man das Streben nach der Erzielung eines (qualifizierten) Einverständnisses als sein Konstituens betrachtet.

Der Konsensus-Begriff darf also weder empiristisch ("alle, die am wissenschaftlichen Diskurs teilnehmen, orientieren sich an der Erzielung eines Einverständnisses"), noch moralistisch ("alle sollen sich an der Erzielung eines Einverständnisses orientieren"), noch transzendental ("alle müssen sich notwendigerweise an der Erzielung eines Einverständnisses orientieren") mißverstanden werden.

Gleichwohl ist die Frage berechtigt, ob sich aus der diskurstheoretischen Explikation des Wahrheitsbegriffs Konsequenzen für den Prozeß der Wahrheitsfindung ergeben. Und tatsächlich, es gibt sie:

Die Einlösung des Geltungsanspruches der Wahrheit ist an die Erzielung eines "vernünftigen Konsensus" gebunden. Die Herstellung einer "idealen Sprechsituation" ist dafür der einzige Garant. Die *Institutionalisierung von Diskursen* wird so zu einer *praktischen Aufgabe* und "gehört offensichtlich zu den schwierigsten und gefährdetsten Innovationen der Menschheitsgeschichte".³⁷

³⁵ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 160, Anmerkung 33

³⁶ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 160, Anmerkung 32. Hier scheint mir das Mißverständnis zwischen Habermas und Lyotard grundgelegt zu sein. Lyotard vermennt den Sinn von "Wahrheit" mit der pragmatischen Wissenschaftspraxis. Vgl. Lyotard J.F., *La condition postmoderne*, Paris 1979, 98-106

³⁷ Habermas 1984, Wahrheitstheorien, 181, Anmerkung 45

2. Zur philosophischen Bedeutung des Konsensus-Begriffs

In der TKH hat Habermas u.a. den Versuch unternommen, die "rationale Binnenstruktur von Verständigungsprozessen" offenzulegen. Im Zentrum seiner Überlegungen steht die Frage, wie *sprachliche Verständigung* im sozialen Handeln Koordinationsfunktionen übernehmen und intersubjektive Verbindlichkeiten aufbauen kann, die das Bestehen von sozialer Ordnung angesichts der Komplexität von Gesellschaft und der Vielzahl widerstrebender Kräfte überhaupt erst erklären können. Damit radikalisiert und differenziert er zugleich die Frage, was ein "vernünftiger Konsens" genannt werden kann.

Die *Radikalisierung* besteht darin, daß er die Bedingungen der Möglichkeit für die Erzielung eines "Konsensus" nicht auf der Ebene der Argumentation, sondern auf der elementaren Ebene sprachlicher Verständigung analysiert; und die *Differenzierung* besteht in der zusätzlichen Unterscheidung zwischen Verständigungsprozessen einerseits und Prozessen, die auf die Erzielung eines voraussetzungsvollen Einverständnisses ("vernünftiger Konsensus") zielen ("Diskurs"), andererseits. Der *Begriff des kommunikativen Handelns* bildet dabei das Scharnier.

Das kommunikative Handeln ist nach Habermas der Prototyp sozialen Handelns und ist dadurch definiert, daß

"die Handlungspläne der beteiligten Akteure nicht über egozentrische Erfolgskalküle, sondern über Akte der Verständigung koordiniert werden".³⁸

Verständigung gilt für Habermas als Prozeß der Einigung unter sprach- und handlungsfähigen Subjekten. Er behauptet nicht, daß jedermann, der spricht, ein Einverständnis erzielen will oder soll, sondern lediglich, daß

1) das kommunikative Handeln der *Originalmodus* jedweden *sozialen Handelns* ist, sodaß sich alle anderen Handlungstypen (vom expressiven bis zum strategischen Handeln) entweder als Spezialfälle oder Grenzfälle von ihm ableiten sowie daß dem kommunikativen Handeln die zentrale Rolle der Vergesellschaftung und Individuierung *uno acto* zukommt und daß

2) der verständigungsorientierte Sprachgebrauch ebenfalls den *Originalmodus* des *Sprechens* darstellt, von dem sich alle anderen Formen ableiten (von indirekten Verständigungsprozessen, über Täuschungen bis hin zur Sprachneuschöpfung).

Die "formalpragmatische" Bedeutungstheorie macht sich zur Aufgabe, unter Zuhilfenahme "rationaler Nachkonstruktionen" die Bedingungen möglicher Verständigung anzugeben und zu begründen, weshalb die Verständigung als "Telos der menschlichen Sprache" *innewohnt*.³⁹

Die "formale Pragmatik" expliziert den Zusammenhang zwischen den Ebenen des Sinnverstehens (Bedeutung), der Verständigung (Stellungnahme zu Geltungsansprüchen) und der daraus sich ergebenden interaktionsrelevanten Verpflichtungen (Koordination). Habermas versucht zu zeigen, daß das *Verstehen* von Sprechhandlungen die *Stellungnahme* zu genau drei *Geltungsansprüchen* (Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit) voraussetzt. Nur wenn der Hörer allen drei Geltungsansprüchen *zustimmt*, kommt ein *Einverständnis* zustande, das die Beteiligten in spezifischer Weise in ihrem Handeln bindet bzw. verpflichtet.

In alltäglichen Kontexten werden solche Verständigungsprozesse unbewußt vollzogen. Ohne daß es zur Thematisierung der Geltungsansprüche kommen muß, kann ein Sprecher einen Hörer zur Annahme seines Sprechaktangebotes "*rational motivieren*",

"weil er aufgrund eines internen Zusammenhangs zwischen Gültigkeit, Geltungsanspruch und Einlösung des Geltungsanspruchs die Gewähr dafür

³⁸ TKH I, 385

³⁹ TKH I, 387

übernehmen kann, erforderlichenfalls überzeugende Gründe anzugeben, die einer Kritik des Hörers am Geltungsanspruch standhalten".⁴⁰

Nur in den Fällen, in denen mit Sprechakten *kritisierbare Geltungsansprüche* verknüpft sind (also mit Ausnahme von Imperativen und in strategischen Handlungszusammenhängen, wo der Sprecher nicht deklarierte Absichten verfolgt), kann das in sprachlicher Kommunikation stets enthaltene Potential einer durch Einsicht in Gründe motivierten Bindung wirksam werden.

Die Unterstellung, daß die Geltungsansprüche vom Sprecher gegebenenfalls mit Gründen eingelöst werden können, übernimmt auf der elementaren Ebene sprachlicher Verständigung dieselbe Funktion wie die Unterstellung einer "idealen Sprechsituation" auf der Ebene der Argumentation: sie ist eine notwendige Unterstellung, insofern man eine gegebene sprachliche Äußerung verstehen will, und sie hält die Option offen, gegebenenfalls einen der Geltungsansprüche explizit in Frage zu stellen und ein bislang als fraglos gültig vorausgesetztes Wissen zu problematisieren.

Mit dieser Radikalisierung der Frage nach den Bindungskräften sprachlicher Verständigung beansprucht Habermas, nicht nur die "rationale Binnenstruktur von Verständigungsprozessen" sondern zugleich auch die Wurzeln jener *Vernunft* offengelegt zu haben, die in der "Dialektik der Rationalisierung" in der Moderne wirksam geworden ist.⁴¹

Der Prozeß der - in historischen Dimensionen gemessen - Auflösung von Selbstverständlichkeiten, der Infragestellung von Gemeinsamkeitsunterstellungen und **Error! Reference source not found.** der Zunahme von Begründungsforderungen ist das, was Habermas als Entbindung der "kommunikativen Vernunft" im Rahmen der neuzeitlichen Rationalisierungsgeschichte beschrieben hat.⁴²

Mit der Aufdeckung des Verständigungsmechanismus geht eine *Neuverortung des Diskurses* einher. Diskurse versteht Habermas nun als "Fortsetzung kommunikativen Handelns mit anderen Mitteln".⁴³ Sie unterscheiden sich vom alltäglichen kommunikativen Handeln dadurch, daß sie explizit auf die Thematisierung von Geltungsansprüchen spezialisiert und vom akuten Handlungsdruck, der Entscheidungen hier und jetzt verlangt, entlastet sind.

Analog zu den drei "Welten" **Error! Reference source not found.** (der objektiven, subjektiven und sozialen), die unser modernes "dezentriertes Weltbild" zu unterscheiden erlaubt und auf die die Geltungsansprüche jeder Behauptung gerichtet sind,⁴⁴ unterscheidet Habermas verschiedene Diskurstypen: den *theoretischen Diskurs*, der Geltungsansprüche, die auf die objektive Welt bezogen sind, behandelt (Gültigkeit von Aussagen(zusammenhängen)); den *praktischen Diskurs*, der Geltungsansprüche im Hinblick auf die soziale Welt thematisiert (Richtigkeit von Handlungen) und die *therapeutische Kritik*,⁴⁵ die Geltungsansprüche im Hinblick auf die subjektive Welt problematisiert (Wahrhaftigkeit von expressiven Äußerungen).⁴⁶

⁴⁰ TKH I, 406

⁴¹ Vgl. Habermas J., *Dialektik der Rationalisierung*, in: Habermas J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985, 167-208

⁴² TKH I, 325-266; TKH II, 118-170, 420-444

⁴³ TKH I, 447

⁴⁴ TKH I, 72-113, 141-151

⁴⁵ Von "Kritik" spricht Habermas dann, wenn die an der Argumentation Beteiligten die Bedingungen für eine von Zwängen freie Sprechsituation (auch nicht kontrafaktisch) als erfüllt voraussetzen müssen. Vgl. TKH I, 70

⁴⁶ Darüberhinaus erwähnt Habermas auch noch den *explikativen Diskurs*, in dem die Verständlichkeit bzw. Wohlgeformtheit symbolischer Konstrukte zur Debatte steht; sowie die *ästhetische Kritik*, in der es um den Sinn und die Gelungenheit ästhetischer Objekte geht; vgl. TKH I, 38-45, 447; auch Wellmer A., *Ethik und Dialog*, Frankfurt 1986, 167-172

Auch wenn in allen möglichen Argumentations'spielen **Error! Reference source not found.**, sofern sie in verständigungsorientierter Einstellung ausgetragen werden, die rationale Binnenstruktur möglicher Verständigung wirksam ist, so sind jene Argumentationen, die Habermas als "Diskurse" bezeichnet, dadurch ausgezeichnet, daß "der Sinn des problematisierten Geltungsanspruches die Teilnehmer konzeptuell zu der Unterstellung nötigt, daß grundsätzlich ein rational motiviertes Einverständnis erzielt werden könnte", d.h. daß "Wahrheit" und "Richtigkeit" in dem Sinne *universale Geltungsansprüche* sind, daß sie die Kulturgrenzen transzendieren.⁴⁷

Habermas führt als *Komplementärbegriff* zum kommunikativen Handeln den der "*Lebenswelt*" ein.⁴⁸ Gründe könnten nicht überzeugen, wenn die Verständigungsprozesse nicht in einen "horizontbildenden Kontext" eingebettet wären, der ein "präreflexives Hintergrundwissen" bereithält, das so strukturiert ist, daß es 1) die Einheit der kommunikativen Alltagspraxis sichert, sodaß "die Kommunikationsteilnehmer den Zusammenhang zwischen objektiver, sozialer und subjektiver Welt bereits inhaltlich interpretiert vorfinden" und 2) unproblematische Hintergrundüberzeugungen bereithält, die den in einer Situation entstandenen Verständigungsbedarf mit konsensfähigen Interpretationen zu decken erlauben.

Die Lebenswelt konstituiert in ihrer Funktion als "Kontext" von und "Ressource" für Verständigungsprozesse ein unübersehbares Netz von "Präsuppositionen, die erfüllt sein müssen, damit eine aktuelle Äußerung überhaupt sinnvoll ist, d.h. gültig oder ungültig sein kann".⁴⁹ Durch die besondere Weise der "Gegebenheit" der Lebenswelt - ausgezeichnet durch ihre Unhintergebarkeit und den Gewißheitscharakter des von ihr bereitgehaltenen "Wissens" **Error! Reference source not found.** - kann sie qua Lebenswelt nicht problematisch werden, sondern allenfalls zusammenbrechen oder zerfallen.

Selbst philosophische Reflexionsversuche, die sich auf dieses Hintergrund"wissen" **Error! Reference source not found.** zurückbeugen, sind darauf angewiesen, daß die gesellschaftliche Entwicklung Problemlagen hat entstehen lassen, "die den Zeitgenossen einen privilegierten Zugang zu den allgemeinen Strukturen ihrer Lebenswelt objektiv öffnen".⁵⁰ Gerade weil die symbolischen Strukturen der Lebenswelt im ganzen in Frage gestellt seien, so Habermas, würden sie als jenes "soziale Apriori" im Sinne des "Vorverständnis-Seins" erkennbar, das jede Interaktion trägt. Wegen des besonderen Status dieses Hintergrund"wissens" **Error! Reference source not found.** kann im Falle der Lebenswelt höchstens im metaphorischen Sinne von einem "immer schon vorausgesetzten Konsensus" **Error! Reference source not found.** die Rede sein.

Bislang betrafen die Ausführungen vor allem den "philosophischen" **Error! Reference source not found.** Aspekt der Habermasschen Kommunikations- und Rationalitätstheorie. Habermas beansprucht für seine diesbezüglichen Analysen den Status einer "*rationalen Nachkonstruktion*" basaler Kompetenzen und intuitiver Wissensbestandteile. Die *Konsensus-Vorstellung* diene in diesem Zusammenhang vor allem dazu, sprachliche Verständigungsprozesse zu erklären und deren Funktionsweise im sozialen Handeln herauszuarbeiten sowie den *Sinn der Einlösung von Geltungsansprüchen* zu explizieren. Keinesfalls darf dieser Anspruch mit empirischen Aussagen über Intentionen von Sprechern oder

⁴⁷ Das bedeutet, daß es z.B. so etwas wie eine "nationale Naturwissenschaft" **Error! Reference source not found.** oder eine "nationale Technologie" **Error! Reference source not found.** nicht geben kann, ebensowenig wie z.B. die Menschenrechte nicht bloß kulturell relativ verstanden werden können. TKH I, 71

⁴⁸ TKH II, 182-228; VuE, 590f

⁴⁹ TKH II, 199

⁵⁰ TKH II, 593

mit tatsächlich vorliegendem oder nicht vorliegendem Konsens verwechselt werden.

Die philosophische Dimension muß streng von der soziologischen getrennt werden. Dann ist leicht zu erkennen, daß die *Frage von Konsens oder Konflikt* mit der Ausarbeitung der Theorie des kommunikativen Handelns *nicht theoretisch vorentschieden* wird. Im Gegenteil ermöglicht erst sie eine klare Unterscheidung.

Handlungstheoretisch beleuchtet der Begriff des *kommunikativen Handelns* die Tatsache, daß zur Erzielung eines situationsspezifischen Einverständnisses *Kooperation* erforderlich ist, wenn die Beteiligten ihre Handlungspläne realisieren wollen. In den Fällen, in denen *strategisches Handeln* vorliegt, kommen je nach dem, ob die Interessen der Beteiligten (noch vor aller Kommunikation) konvergieren oder nicht, alle möglichen Formen von *Konflikt oder Kooperation* zur Verwirklichung der individuellen Handlungspläne in Betracht.

Kommunikationstheoretisch sind *Konsens und Dissens Komplementärphänomene*. Diese Alternative stellt sich aber erst, wenn es um sprachliche Verständigungsbemühungen geht, d.h. unter der Voraussetzung kommunikativen Handelns. Daß explizit erzielte Einverständnisse (selbst im Bereich der Wissenschaft, wo es ja erklärmaßen um die Erzeugung intersubjektiv gültigen Wissens geht) eine fragile und punktuelle Natur besitzen, darauf hat Habermas immer wieder hingewiesen. Sein Anliegen aber ist es, jenseits dieser Oberflächenstruktur die *tragende inter-subjektive Struktur der Gesellschaft* zu beleuchten, ohne die sie gar nicht als sinnhafte Welt verstehbarer symbolischer Gehalte - die die Gesellschaft auch ist - in Erscheinung träte.

"Auf der Ebene kommunikativer Akte steht die gebrochene Intersubjektivität möglicher Verständigung einer nahtlosen Integration durch unzweideutig stabile und unangreifbar solide Übereinstimmungen ohnehin entgegen. Das Dauerrisiko von Mißverständnis, Dissens und Unverständnis wird nur von der kontrafaktischen Geltung starker Idealisierungen in Schach gehalten. Andererseits sind die fürs strategische Handeln sozusagen freigegebenen Konflikte, bis auf wenige Grenzsituationen, beinahe immer in konsentierten Hintergrundannahmen oder Konventionen eingefaßt; das gilt für die rechtlich organisierten ebenso wie für die informell abgestützten Konflikte".⁵¹

Sind die Bedingungen kommunikativen Handelns nicht gegeben, dann verwandelt sich der vorgebliche "Dissens" **Error! Reference source not found.** in einen Konflikt der oben beschriebenen Art. Nur über Geltungs-Ansprüche kann "Dissens" entstehen, nicht über materielle Ansprüche. Diese Art von Ansprüchen sind in dem Maße sozusagen "von Haus aus" kontrovers, als materielle Bedürfnisbefriedigungschancen "unteilbar" **Error! Reference source not found.** sind und ein knappes Gut darstellen. Die Bedürfnisbefriedigung unter der Voraussetzung prinzipiell beschränkter Ressourcen führt zu Konkurrenzsituationen, die Verteilungsfragen mit sich bringen. Die Verteilung der Bedürfnisbefriedigungschancen ist eine Frage des Interessenausgleichs, der einer soziologischen und politologischen Machtanalyse vorbehalten bleibt.

⁵¹ Habermas J., Entgegnung, in: Honneth A./ Joas H., Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt 1986, 371f

3. Zur soziologischen Bedeutung des Konsensus-Begriffs

Eine vollständig andere Dimension und ein anderes Feld der Untersuchung bildet die Analyse des empirischen Phänomens "*Gesellschaft*". Eine Gesellschaftstheorie, die den Anspruch erhebt, "kritisch" zu sein, ist allerdings auf die "philosophischen" Vorarbeiten angewiesen, will sie nicht auf den Status der Objektivität und Unparteilichkeit verzichten.⁵²

In der TKH unternimmt Habermas den Versuch, sozialwissenschaftliche *Grundbegriffe* zu erarbeiten, die folgende Charakteristika aufweisen und spezifische Funktionen im gesellschaftstheoretischen Bezugsrahmen erfüllen:

1) Die Grundbegriffe werden *nicht konventionell* an den Gegenstand herangetragen, sondern bringen die für "Gesellschaft" konstitutiven Elemente zur Sprache. Daher der Primat der *Handlungstheorie*.

2) Entlang des Begriffs des kommunikativen Handelns entwickelt Habermas die Vorstellung, daß Handeln immer schon *normative Potentiale* in Anspruch nimmt. Die Pointe seiner Argumentation ist die, daß die Normativitätsdimension des Handelns nicht in imperativischen Machtansprüchen und moralischen Forderungen⁵³ zu suchen ist, sondern in der *Bindungskraft* sprachlicher Verständigungsprozesse. Die Bindungskraft verdankt sich der "rationalen Binnenstruktur" von Verständigungsprozessen. Mit der Erzielung eines rational motivierten Einverständnisses entstehen intersubjektive Verpflichtungen, die die Handelnden in der Verfolgung ihrer Ziele an gemeinsame Situationsinterpretationen und Erwartungen binden.

3) Für eine *soziologische Kritik* werden diese normativen Potentiale in zweifacher Weise fruchtbar gemacht: zum einen durch die These, daß über das kommunikative Handeln die symbolischen Strukturen von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit reproduziert und verändert werden; und zum anderen durch die Entfaltung der These der im historischen Prozeß wirksamen "kommunikativen Vernunft".⁵⁴

Im ersten Fall kommt der Gesellschaftstheorie die Aufgabe zu, anhand der Identifizierung "sozialer Pathologien" diejenigen Mechanismen ausfindig zu machen und zu analysieren, die die Grundlagen des kommunikativen Handelns auch in den Handlungsbereichen untergraben, die für die

⁵² Sozialwissenschaftliche "Objektivität" meint die prinzipielle Möglichkeit methodisch gesicherten Sinnverstehens, wobei sich "Objektivität" in einem reflexiven Prozeß der Befragung von Interpretationen unter Zuhilfenahme der "allgemeinen Strukturen von Verständigungsprozessen" bewähren muß. "Unparteilichkeit" meint die Möglichkeit der Verallgemeinerungsfähigkeit von Urteilen, ohne daß das Urteil von der sozialen Position des Beurteilenden determiniert ist. "Unparteilichkeit" läßt sich nach Habermas nur über die Angabe und Begründung von Argumentationsregeln erreichen, die für die "Unparteilichkeit" eines Urteils bürgen. Vgl. TKH I, 178-199; Habermas J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 67-86

⁵³ Die Tatsache, daß moralische Forderungen als "Sollens"-Forderungen dem einzelnen quasi von außen gegenüberstehen, ist selbst Resultat von Wertgeneralisierungen, der Differenzierung von Recht und Moral sowie von Säkularisierungs- und Rationalisierungsprozessen, die Habermas im Anschluß an Durkheim als "Versprachlichung des Sakralen" rekonstruiert. Vgl. TKH II, 118-170

⁵⁴ Die Ausarbeitung einer Diskurstheorie ist möglicherweise ebenfalls von kritischer Bedeutung, indem sie klärt, worum es insbesondere in praktischen Diskursen geht und woraufhin die institutionellen und organisatorischen Vorkehrungen ausgerichtet werden müssen, damit ihr Rationalitätspotential ausgeschöpft werden kann. Vor dem Hintergrund einer solchen Folie können die Rahmenbedingungen und die Strukturen tatsächlicher Diskurse kritisch analysiert werden. Vgl. Habermas J., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 53-126

Erhaltung und Erneuerung kultureller Deutungsschemata ("Kultur"), für den Aufbau von Solidaritäten und Gruppenzugehörigkeiten ("Gesellschaft") sowie die Entwicklung individueller Kompetenzen ("Persönlichkeit") zentral sind.

Im zweiten Fall geht es darum, die Vereinseitigungen und Defizite im Prozeß der neuzeitlichen "Rationalisierung" aufzuzeigen und zu einem gegebenen Zeitpunkt in den ambivalenten Entwicklungsmöglichkeiten historischer Situationen auf die Chancen einer *umfassenden* "Rationalisierung" aufmerksam zu machen, die nicht nur die technische und sozial-technische Verfügungsgewalt, sondern auch die Freiheit jedes einzelnen maximiert sowie Herrschaft und Unterdrückung minimiert.

Wegen des beschriebenen Zusammenhangs spielt das "Konsensus"-Konzept auch bei der empirischen Analyse der Gesellschaft eine wichtige Rolle und zwar überall dort, wo lebensweltliche Ressourcen für die Institutionalisierung und Stabilisierung von "mediengesteuerten Subsystemen" (Wirtschaftssystem und politisches System) erforderlich sind und wo interpersonelle Verpflichtungen im Spiel sind und zu den notwendigen Bedingungen für das Gelingen von Koordinationsprozessen gehören - oder mit anderen Worten: wo kommunikatives Handeln als Vergesellschaftungsprinzip fungiert.

Habermas betont in seinen gesellschaftstheoretischen Analysen diese häufig übersehene und vernachlässigte *"normative"* **Error! Reference source not found.** Dimension gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse, weil hier eine Gesellschaftskritik ansetzen kann und alternative Formen gesellschaftlicher Ordnung aufgezeigt werden können.

Zu dieser **Error! Reference source not found.** Dimension zählt einerseits das *Rechtssystem*, über das die Medien "Geld" und "Macht" institutionalisiert sind und die Vorbedingung für die Ausdifferenzierung des Wirtschafts- und des Politischen Systems bilden; *"Legitimationen"* und *"legitim geregelte interpersonelle Beziehungen"*, die das Politische System und eine gegebene soziale Ordnung stabilisieren sowie *"konsensfähige Deutungsschemata [gültiges Wissen]"* und *"Obligationen"* (moralische Verpflichtungen), die zur Einheit der Kultur und zur sozialen Integration Beiträge liefern.⁵⁵

In dem Maße, wie Handlungen die genannten Ressourcen in Anspruch nehmen, trägt die Interaktion ein normatives Grundeinverständnis. In empirischer Perspektive repräsentieren alle Normen, die *soziale Geltung* besitzen, ein (allerdings noch unqualifiziertes) Einverständnis, insofern ihre Geltung ja auf der intersubjektiven Anerkennung durch die Interaktionsteilnehmer beruht. Der Begriff der "Norm" ist hier sehr weit gefaßt und bezieht sich auf alle Verhaltens- und Erwartungserwartungen, die in einer Gruppe gelten (dazu gehören Alltagskonventionen ebenso wie moralische Forderungen und rechtliche Regelungen unterschiedlichster Art).

Es ist eine empirische Frage festzustellen, *welche Normen* im einzelnen *für wen* soziale Geltung besitzen. Mit der Unterscheidung zwischen der *"sozialen Geltung"* und der *"Gültigkeit"* von Normen hat Habermas gegen den soziologischen Positivismus die Alternative eröffnet, ob die "soziale Geltung" von Normen sich ihrer Verknüpfung mit Sanktionen oder ihrem rationalen Anspruch verdankt, "in einem praktischen Diskurs gerechtfertigt werden" zu können.⁵⁶ Damit wird auch die Frage nach der *tatsächlichen Geltungsgrundlage* von *vorfindlichen* Normen zu einer nur empirisch und nicht "a priori" beantwortbaren.

Es gehört zu den soziologischen Gemeinplätzen, daß Normen, Regeln jeder Art und intersubjektives Wissen integrativer Bestandteil der gesellschaftlichen Realität sind. Sie werden in langwierigen Sozialisationsprozessen internalisiert, d.h. zum Bestandteil der

⁵⁵ Vgl. TKH II, 212-223

⁵⁶ Vgl. Habermas J./Luhmann N., Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1982, 263

Persönlichkeit. Die Persönlichkeit ist bei Habermas jedoch nur eine "strukturelle Komponente" der Lebenswelt neben "Kultur" und "Gesellschaft", wobei er *Kultur* als den Wissensvorrat definiert, aus dem sich die Kommunikationsteilnehmer, indem sie sich über etwas in einer Welt verständigen, mit Interpretationen versorgen; *Gesellschaft* als die legitimen Ordnungen, über die die Kommunikationsteilnehmer ihre Zugehörigkeit zu sozialen Gruppen regeln und damit Solidarität sichern; und *Persönlichkeit* als die Kompetenzen, die ein Subjekt sprach- und handlungsfähig machen, also instand setzen, an Verständigungsprozessen teilzunehmen und dabei die eigene Identität zu behaupten.⁵⁷ Nur im Hinblick auf diese symbolischen Strukturen und im beschriebenen Sinne kann von einem in Interaktionen "vorausgesetzten Konsensus" die Rede sein.

Es ist u.a. die Aufgabe der soziologischen Gesellschaftsanalyse die *Gemeinsamkeitsunterstellungen*, die soziales Handeln überhaupt erst ermöglichen, sichtbar zu machen. Das, was "konsentiertes Wissen" **Error! Reference source not found.** oder eine "gemeinsame Welt" **Error! Reference source not found.** ist, läßt sich nur in Ausnahmefällen dem Bewußtsein der Handelnden entnehmen, gerade weil das meiste "Regelwissen" zu den lebensweltlich sedimentierten Gewißheiten zählt. Die voraussetzungsvolle Struktur gelingender Interaktions- und Kooperationsprozesse erschließt sich erst der soziologischen Reflexion.

Die *Alternative* zwischen *Konsens* oder *Dissens* stellt sich erst in dem Maße, wie historisch der Prozeß der *Rationalisierung* voranschreitet. Darunter versteht Habermas die "zukzessive Freisetzung des im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials".⁵⁸ Am Beispiel der "Wertgeneralisierung" führt Habermas vor, wie die *Wertorientierungen*, die den Handelnden institutionell vorgegeben sind, im Laufe der sozialen Evolution immer *allgemeiner* und *formaler* werden. Das bedeutet, daß z.B. die (politische) Folgebereitschaft oder die Konfliktvermeidung in Interaktionen immer weniger vom Prestige oder dem Ansehen der Beteiligten abhängt, sondern immer mehr von der Anerkennung allgemeiner Prinzipien im privaten Umgang (moralisierbare Konventionen etc.) oder vom positiv gesetzten Recht in der Berufssphäre (Legalität). Gleichzeitig löst sich das kommunikative Handeln von konkreten und überlieferten normativen Verhaltensmustern. "Mit dieser Entkoppelung geht die Bürde sozialer Integration immer stärker von einem religiös verankerten Konsens auf die sprachlichen Konsensbildungsprozesse über".⁵⁹

*"Die Pointe für die Rationalisierungsthese ist nun, daß mit der Entfaltung dieser Strukturen das unbewußte lebensweltliche Hintergrundwissen, auf dem die Handelnden ihre Handlungsorientierungen aufbauen, mehr und mehr zu explizitem und damit kritisierbarem Wissen wird. Damit verlieren lebensweltliche Wissensbestände ihren Charakter des Nicht-Hintergehbaren, des Selbstverständlichen; sie werden der Diskussion gleichsam "freigegeben" - was bedeutet: die Lebenswelt wird rationalisiert".*⁶⁰

Das ist die soziologische Kehrseite der philosophisch schon oft thematisierten Selbsterstörung des aufklärerischen Vernunftbegriffs oder der "kritischen Kritik", die ihr eigenes Fundament aushöhlt und nicht im Stande ist, begründbare Maßstäbe (moralisch-praktischer Art) aus sich selbst zu schöpfen.⁶¹ Allerdings zieht Habermas keine nihilistischen oder

⁵⁷ VuE, 594f

⁵⁸ TKH II, 232

⁵⁹ TKH II, 267f

⁶⁰ Gripp, H., Jürgen Habermas, Frankfurt 1984, 100

⁶¹ Die nihilistische Tendenz fand erstmals bei Nietzsche ihren philosophischen Ausdruck. Vgl. Habermas J., Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Habermas J., Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1982, 505-528; ders., Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt 1985, 104-129; Adorno Th.W./ Horkheimer M., Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1985; Sloterdijk P., Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt 1983

relativistischen Schlußfolgerungen aus dieser Entwicklung, im Gegenteil: er arbeitet die tiefliegenden Strukturmerkmale sprachlicher Verständigung und lebensweltlicher Rationalisierungsprozesse heraus, die einerseits die *Verneinungspotentiale* freisetzen, die alle autoritative Überlieferung und substantielle Vernunftmomente zersetzen, andererseits jedoch die einmaligen Vereinseitigungen einer objektivierenden *Wissenschaft*, die universalistischen Grundlagen von *Moral und Recht* sowie die autonome *Kunst* hervorbringen, die Habermas als zur Signatur des "Projekts der Moderne" gehörend betrachtet.⁶²

⁶² Habermas J., Entgegnung, in: Honneth A./ Joas H., Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt 1986, 340f sowie Habermas J., Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, in: Habermas J., Kleine politische Schriften I-IV, Frankfurt 1981, 444-464

Schlußbemerkung

In der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas spielt der "Konsensus"-Begriff eine wichtige Rolle. Allerdings variiert der Sinn dieses Begriffs von Kontext zu Kontext, sodaß es vorteilhaft ist, ihn in seine *Bedeutungskomponenten* zu zerlegen. Habermas selbst verwendet den "Konsensus"-Begriff in seinen jüngeren Arbeiten immer seltener und ersetzt ihn durch spezifischere Begriffe wie Einverständnis, lebensweltliches Hintergrundwissen, etc. und qualifizierende Zusätze wie rational, vernünftig, stillschweigend, kontrafaktisch, vorausgesetzt, etc... Je nach den *Anwendungsbedingungen*, d.h. ob er im philosophischen, soziologischen oder empirischem Zusammenhang verwendet wird, verändert der "Konsensus"-Begriff sowohl seinen Bedeutungsakzent als auch seinen theoretischen Status. Durch die enge Verzahnung der verschiedenen Theoriestränge kommt es daher fast zwangsläufig zu Verwechslungen und damit auch zu Mißverständnissen.

Habermas hat durch außergewöhnlichen Gebrauch herkömmlicher Begriffe solchen Mißverständnissen durchaus Vorschub geleistet. Ein prägnantes Beispiel dafür ist sein Gebrauch des Begriffes "normativ" oder "Norm". Erst in einer Entgegnung auf Kritik an der TKH hat er eine explizite Begriffsklärung vorgenommen:

*"Einen normativen Gehalt schreiben wir den dispositionalen Begriffen von Rationalität zu, die wir anhand der Fähigkeit explizieren, Regeln einer durch intuitives Wissen geleiteten Praxis zu folgen. Mit dem Status dieser Regeln ändert sich aber der Sinn von Normativität. Grammatische oder mathematische Regeln (die bekannten Exemplare für Wittgensteins "Sprachspiele" **Error! Reference source not found.**) haben einen anderen Status und eine andere Art von normativer Gültigkeit als moralisch verpflichtende Handlungsnormen, kulturell verbindliche Wertstandards oder notwendige transzendente Bedingungen. Das Normative einer entsprechend geregelten (und im Sinne der Regelkompetenz "vernünftigen" **Error! Reference source not found.**) Praxis bezieht sich in dieser Reihenfolge auf die Wohlgeformtheit oder die analytische Wahrheit von sprachlichen Ausdrücken bzw. mathematischen Sätzen, auf die moralische Richtigkeit von Handlungen, auf die Präferierbarkeit von Zwecken und auf die Alternativenlosigkeit von Formen einer nicht substituierbaren Handlungsweise".⁶³*

Ich zitiere diese Stelle deshalb so ausführlich, weil speziell dieser Punkt in der französischen Rezeption von Habermas' Theorie wohl zu den Grundmißverständnissen gehört, der nicht zuletzt für die "Terrorismus"-Vorwürfe verantwortlich ist.

Was das Verhältnis zwischen Lyotard und Habermas betrifft, so sind deren Mißverständnisse meiner Meinung nach in der Vermengung von philosophischen mit soziologischen Aussagen begründet. Isoliert man die soziologische Dimension, so lassen sich viele *Berührungspunkte zwischen der Habermasschen und der Lyotardschen Interpretation der Entwicklung der Wissenschaften* entdecken.

So stimmen beide darin überein, daß die Erkenntnistheorie als philosophischer Versuch der Legitimierung bzw. Begründung wissenschaftlichen Wissens gescheitert ist, ja einer Begründung gar nicht bedarf;⁶⁴ beide kritisieren die Gefahren einer objektivistischen und technokratisch erstarrten Wissenschaft, die nur noch der "performativité du système" zuarbeitet;⁶⁵ und beide treten für eine größtmögliche Freiheit

⁶³ Habermas J., Entgegnung, in: Honneth A./ Joas H., Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns", Frankfurt 1986, 346

⁶⁴ Vgl. TKH II, 584f

⁶⁵ Vgl. Lyotard 1979, 69-88; Habermas J., Technik und Wissenschaft als "Ideologie", Frankfurt 1969; Habermas J., Theorie und Praxis, Frankfurt 1982

(nicht nur) der Wissenschaften ein. Freilich legt Lyotard das Augenmerk auf die Möglichkeit der Abweichung, des Anders-Seins, mit dem Ziel der Förderung von Paradigmenwechseln im Kuhnschen Sinne,⁶⁶ während Habermas' Überlegungen darauf zielen, der Eigenlogik des wissenschaftlichen Fortschritts Raum zu geben und das wissenschaftliche Rationalitätspotential voll zu entfalten.⁶⁷

Solange jedoch der *Geltungsbereich und der Status der Aussagen, die umstritten* sind, nicht geklärt sind; solange unbestimmt bleibt, worüber und worum es in der Auseinandersetzung überhaupt geht (und das scheint bei den Beteiligten meiner Meinung nach oftmals der Fall zu sein), solange bleibt die Debatte um die Frage nach "Konsens oder Dissens" ein fruchtloses Glasperlenspiel.

Manfred Frank hat den Versuch unternommen, die philosophische Ebene der Kontroverse zwischen Lyotard und Habermas herauszupräparieren und ein Gespräch zu fingieren. Frank kommt zu dem Schluß, daß "Lyotards Buch über den Streit - 'mon livre de philosophie' **Error! Reference source not found.** - [] nicht das Zeug (hat), einen Streit auszulösen" - es bleibt beim Nicht-Verstehen, beim Mißverständnis.⁶⁸

Ein Mißverständnis tritt immer dann auf, wenn sich die Beteiligten darüber täuschen, daß die strittige Sache von beiden Parteien gar nicht als dieselbe Sache *gemeint* wird, "denn der Streit erfordert ein Selbiges für beide streitenden Teile, und in bezug auf ein solches kann gesagt werden, daß das verschiedene Denken in beiden nicht verträglich sei, sondern sich aufhebe".⁶⁹

Ein Gespräch, in dem die Partner sich nicht bemühen, zu verstehen, was der andere meint, will gar keines sein. Ein Gespräch, in dem die Partner nicht verstehen, was der andere meint, will bloß eines sein, ist aber keines. Ein Gespräch, in dem die Partner nur glauben zu verstehen, produziert Mißverständnisse. Erst ein Gespräch, in dem die Partner einander verstehen und trotzdem nicht einer Meinung sind, verdient den Titel "Streit-Gespräch". Es hat den Anschein, als ob die französisch-deutschen Verständigungsbemühungen noch gar nicht so weit gediehen sind, als daß "Konsens" oder "Dissens" festgestellt werden könnte. Die Habermassche Kommunikationstheorie kann zumindest erklären, warum das so ist.

⁶⁶ "L'activité différenciante, ou d'imagination, ou de paralogie dans la pragmatique scientifique actuelle, a pour fonction de faire apparaître ces métaprescriptifs (les "présupposés" **Error! Reference source not found.**), et de demander que les partenaires en acceptent d'autres. La seule légitimation qui rende recevable en fin de compte une telle demande est: cela donnera naissance à des idées, c'est-à-dire à de nouveaux énoncés." Lyotard 1979, 105

⁶⁷ Habermas J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1982, 336-386; Habermas 1981, *Kleine...*, 13-196

⁶⁸ Frank M., *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt 1988, 103

⁶⁹ Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt 1977, 428

Literatur

Adorno, Theodor W. / Horkheimer Max, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt 1985

Apel Karl Otto, *Transformation der Philosophie*, 2 Bde., Frankfurt 1976.

Ferry Luc / Renaut Alain, *La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain*, 1985

Frank Manfred, *Die Grenzen der Verständigung*, Frankfurt 1988

Gripp Helga, Jürgen Habermas, Frankfurt 1984, 100

Habermas Jürgen, Demokratisierung der Hochschule - Politisierung der Wissenschaft?, in: Habermas J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1982, 376-385

— *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985

— Dialektik der Rationalisierung, in: Habermas J., *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985, 167-208

— Die Moderne - ein unvollendetes Projekt, in: Habermas J., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt 1981, 444-464.

— Die Utopie des guten Herrschers (1972), in: Habermas J. 1981, *Kleine politische Schriften I-IV*, 318-327

— Entgegnung, in: Honneth Axel / Joas Hans, *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*, Frankfurt 1986, 371f

— *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1973

— *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983

— Nachwort (1968): Zu Nietzsches Erkenntnistheorie, in: Habermas J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1982, 505-528

— *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt 1984;

— *Technik und Wissenschaft als "Ideologie"* **Error! Reference source not found.**, Frankfurt 1969

— *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde, Frankfurt 1981

— *Theorie und Praxis*, Frankfurt 1982

— Wahrheitstheorien, in: Habermas J., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 1984, 127-183

— Wozu noch Philosophie? (1971), in: Habermas J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1981, 15-37

— *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1982

- Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, beide in: Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Frankfurt 1982, 235-256 und 155-192;
 - *Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus*
 - *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984
- Luhmann Niklas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1982
- Kamper Dietmar / van Reijen Willem, *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt 1987
- Lyotard Jean François, *La condition postmoderne*, Paris 1979
- *Der Widerstreit*, München 1986
 - La Crise Des Fondements, in: *L'encyclopedie philosophique universel*, Paris 1989
- Peukert Helmut., *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Frankfurt 1978
- Schleiermacher Friedrich, *Hermeneutik und Kritik*, Frankfurt 1977, 428
- Sloterdijk Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt 1983
- *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Frankfurt 1987
- Wellmer Albrecht., Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur "sprachanalytischen Wende" der kritischen Theorie, in: Jaeggi Urs / Honneth Axel, *Theorien des Historischen Materialismus*, Frankfurt 1977, 492